

آتا کہ علم کا ”تصور برسمہ“ ضروری ہو — لہذا تقریباً تام نہ ہوئی۔ کیوں کہ یہاں آغاز کلام میں رسم علم کو لانے کا سبب بیان کرنا مقصود ہے۔ اور اگر تصور برسمہ مراد ہے۔ تو پھر ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اگر علم کا تصور برسمہ نہ ہو تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ کیوں کہ یہ تو اس وقت لازم آتی جب کہ علم کسی بھی طریقے سے متصور نہ ہو۔

فالصواب جواب: تصور علم سے جو بھی صورت مراد لیں۔ اعتراض سے خالی نہ ہوگا اس لیے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے: ”علم کا شروع کرنا علی وجہ البصیرۃ تصور برسمہ پر موقوف ہے“ — تاکہ شروع کرنے والا اس کی طلب میں بصیرت پر ہو۔ اس لیے کہ جب اس علم کا تصور برسمہ حاصل ہوگا تو اجمالی طور پر اس کے تمام مسائل سے واقفیت حاصل ہو جائے گی۔ تو اب جو بھی مسئلہ اس کے سامنے آئے گا وہ پہچان لے گا کہ اس کا تعلق اس علم سے ہے یا نہیں۔

اس کی مثال اس آدمی کی طرح ہے جو کسی اجنبی راستے پر سفر کر رہا ہو، مگر علامات سے واقفیت کی بنیاد پر وہ راستہ چلنے میں بصیرت پر ہو اور منزل مقصود تک پہنچ جائے۔

❖ شروع فی العلم ”بیان حاجت“ پر موقوف کیوں؟ — شروع فی العلم بیان حاجت پر موقوف اس لیے ہے کہ اگر اس علم کی غرض وغایت معلوم نہ ہو تو اس کو طلب کرنا لغو اور بے کار ہوگا۔

❖ شروع فی العلم ”موضوع“ پر موقوف کیوں؟ — علم کا شروع کرنا موضوع منطق کے بیان کرنے پر اس لیے موقوف ہے کہ علوم کا باہمی امتیاز اس کے موضوعات کے امتیاز کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

ایک علم دوسرے علم سے موضوع ہی کے ذریعہ ممتاز ہوا کرتا ہے۔ مثلاً حلال و حرام، صحت و فساد کے اعتبار سے مکلف آدمی کا فعل و عمل علم فقہ کا موضوع ہے۔

اور علم اصول فقہ کا موضوع دلائل شرعیہ ہیں۔ اس اعتبار سے کہ ان سے احکام شرعیہ کا ثبوت ہوتا ہے — پس جب دونوں علم کا موضوع متعین ہو گیا تو ہم ایک علم کو دوسرے علم سے باہمی الگ کر سکتے ہیں۔ یہی حال تمام علوم کا ہے۔

خلاصہ گفتگو: جب تک طالب علم، علم کے موضوع سے واقف نہ ہوگا اس وقت تک ان کے حاصل کرنے میں وہ بصیرت پر نہیں ہوگا۔

قال: علم یا تو ”تصور فقط ہوگا۔ وهو حصول صورة الشیء فی العقل۔ یا تصور معہ حکم ہوگا۔ وهو إسناد أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً۔ اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہتے ہیں۔

واضح رہے کہ اصل کتاب کا نام ”رسالہ شمسیہ“ ہے جو علامہ نجم الدین عمر کاتبی کی تصنیف ہے۔ بعد میں علامہ قطب الدین رازی نے ”قطبی“ کے نام سے اس کی شرح لکھی جو علم منطق میں علم و تحقیق کا بے مثال نمونہ ہے۔ (ف)

اقول: ”رسالہ شمسیہ“ ایک مقدمہ، تین مقالات اور ایک خاتمے پر مشتمل ہے۔

مقدمہ: اس میں منطق کی تعریف، موضوع اور اس کی غرض وغایت کا بیان ہے۔

تین مقالات: میں سے پہلا مقالہ: مفردات کے بیان میں — دوسرا مقالہ: تضایا اور ان کے احکام کے بیان میں — اور تیسرا مقالہ: قیاس کے بیان میں ہے۔

خاتمہ: یہ قیاس کے مادوں اور اجزائے علوم کو متضمن ہے۔

ماتن کی کتاب پانچ ہی چیزوں پر مشتمل کیوں؟ — (دلیل حصر)

جن چیزوں کا منطق میں جاننا ضروری ہے وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو منطق کا شروع کرنا اس پر موقوف ہوگا، یا نہیں — اگر موقوف ہو تو یہ مقدمہ ہے۔ اور اگر موقوف نہ ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو بحث اس میں مفردات سے ہوگی، یا مرکبات سے — مفردات سے ہو تو پہلا مقالہ ہے۔ اور اگر مرکبات سے ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ مرکبات مقصود بالذات ہوں گے، یا غیر مقصود بالذات۔ غیر مقصود بالذات ہے تو دوسرا مقالہ ہے۔ اور مقصود بالذات ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو بحث اس میں صورت کے اعتبار سے ہوگی، یا مادہ کے اعتبار سے۔ صورت کے اعتبار سے ہو تو تیسرا مقالہ اور مادہ کے اعتبار سے ہو تو وہ خاتمہ ہے۔

یہاں کونسا مقدمہ مراد ہے؟ — مقدمہ سے یہاں وہ مقدمہ مراد ہے

جس پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے۔

شروع فی العلم تصور علم پر موقوف کیوں؟: شروع فی العلم کے تصور علم پر موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی علم کا شروع کرنے والے اولاً اس علم کا تصور نہ کرے گا تو مجہول مطلق کا طلب کرنے والا ہوگا جو کہ محال ہے۔ کیوں کہ نفس کا مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہونا محال ہے۔

فیہ نظر اعتراض: تصور سے تصور بوجہ ما مراد ہے۔ یا۔ تصور برسمہ؟: ماتن کے قول ”الشروع فی العلم یتوقف علی تصورہ“ میں تصور سے مراد، ”تصور بوجہ ما“ ہے۔ یا۔ ”یا تصور برسمہ“ اگر تصور بوجہ ما مراد ہے تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں

ہے۔ وہیں اس مطلق تصور پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف ہے اور تصدیق سے اعم ہے۔

الحکم: ایک شئی کی نسبت دوسری شئی کی طرف کرنے کا نام حکم ہے۔ خواہ وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی۔

ایقاع، ایجاب: نسبت کے واقع کرنے اور ثابت کرنے کو ایقاع اور ایجاب کہتے ہیں۔

انتزاع، سلب: نسبت کو اٹھا دینے کو انتزاع اور سلب کہتے ہیں۔

جیسے: ”الانسان کاتب“۔ اس میں انسان کے لیے کتابت کو ثابت کیا گیا ہے لہذا یہ نسبت ایجابی ہے اور جس قضیہ میں نسبت ایجابی ہو اس کو قضیہ موجبہ کہتے ہیں۔ اور ”الانسان لیس بکاتب“ اس میں انسان سے کتابت کی نفی کی گئی ہے اس لیے یہ نسبت سلبی ہے اور جس قضیہ میں نسبت سلبی ہو وہ قضیہ سالبہ کہلاتا ہے۔

قضیہ میں چار چیزوں کا ادراک ضروری ہے: مذکورہ موجبہ اور سالبہ دونوں مثالوں میں یہ جاننا ضروری ہے: (۱) انسان (۲) کاتب کا مفہوم (۳) انسان کی طرف ثبوت کتابت کی نسبت (۴) اس نسبت کا وقوع یا عدم وقوع۔ مزید وضاحت کے لیے یوں بھی کہا جاسکتا ہے۔

[۱] انسان کا ادراک — اس کو ”تصور محکوم علیہ“ کہتے ہیں اور خود انسان کو ”محکوم علیہ“۔

[۲] کاتب کا ادراک — اس کو ”تصور محکوم بہ“ کہتے ہیں اور کاتب کو ”محکوم بہ“۔

[۳] ثبوت کتابت کا ادراک — اس کو ”تصور نسبت حکمیہ“ کہتے ہیں۔

[۴] نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کا ادراک — یعنی نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے۔ اس کو ”حکم“ کہتے ہیں۔

نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق: نسبت حکمیہ کبھی حکم کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے۔ جیسے: ایک شخص کو نسبت کے وقوع یا عدم وقوع میں شک ہے۔ یا وہم ہے تو یہاں نسبت میں شک یا وہم کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نسبت حکمیہ موجود ہے مگر تصدیق کا حصول اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ ”حکم“ کا حصول نہ ہو۔

”حکم“ کے سلسلے میں متاخرین کا مذہب: متاخرین مناطقہ (امام رازی، بوعلی سینا وغیرہ) کے نزدیک حکم ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت کا نام ہے جو کہ نفس کا ایک فعل ہے، ادراک نہیں۔ کیوں کہ ”ادراک“ ”انفعال“ ہے اور

أقول: العلم إما تصور فقط: علم یا تو تصور فقط یعنی ایسا تصور ہوگا جس کے ساتھ حکم نہ ہو۔ جسے تصور سازج بھی کہتے ہیں۔ مثال: صرف ”انسان“ کا تصور کیا جائے اور اس میں نفی یا اثبات کا حکم نہ ہو۔

تصور معہ حکم: یعنی ایسا تصور جس کے ساتھ حکم ہو، تو مجموعے کو تصدیق کہتے ہیں۔ جیسے: ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر کاتب“ یا عدم کاتب“ کا حکم لگا دیا۔

التصور: عقل میں کسی شئی کی صورت کا حاصل ہونا — جیسے: ”انسان“ کے تصور کرنے کا معنی فقط یہی ہے کہ اس کی ایک صورت عقل میں مُرْتَسِم ہو جائے۔ جس کے ذریعہ ”انسان“ عقل کے نزدیک ”غیر انسان“ سے ممتاز ہو جائے۔ تو جس طرح آئینہ میں شئی کی صورت چھپتی ہے یوں ہی عقل میں اشیا کی صورت چھپتی ہیں۔ بس فرق یہ ہے کہ آئینہ میں صرف محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں اور انسانی قوت مدبرہ (عقل) میں محسوسات و معقولات دونوں کی صورتیں مُرْتَسِم ہوتی ہیں۔

مصنف کا قول: وَهُوَ حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ (عقل میں شئی کی صورت کا حاصل ہونا) سے ”مطلق تصور“ کی تعریف کی جانب اشارہ ہے ”تصور فقط“ کی جانب نہیں۔

تصور فقط کی تعریف کی جانب اشارہ کیوں نہیں؟ — اس لیے کہ جب مصنف نے ”تصور فقط“ کا ذکر کر دیا تو گویا انھوں نے دو چیزیں بیان کر دیں:

(۱) ایک تو ”تصور مطلق“ کیوں کہ جب مقید مذکور ہو تو مطلق بھی اس کے ضمن میں ضرور مذکور ہوا کرتا ہے۔

(۲) دوسری چیز تصور فقط یعنی تصور سازج ہے۔

”هُوَ“ کی ضمیر کا مرجع ”مطلق تصور“ یا ”تصور فقط؟“ مصنف کے قول میں ”هُوَ“ کا مرجع تصور فقط نہیں بلکہ مطلق تصور ہے۔ تصور فقط نہیں ہو سکتا کیوں کہ ”حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ“ اس تصور پر بھی صادق آتا ہے جس کے ساتھ حکم قائم ہو۔ تو اگر یہ تصور فقط کی تعریف ہو تو اس تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا لازم آتا ہے جو کہ مناسب نہیں — تو متعین ہو گیا کہ ”هُوَ“ ضمیر کا مرجع تصور فقط نہیں بلکہ مطلق تصور ہے تاکہ ”حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ“ کی تعریف ”مطلق تصور“ تصور پر منطبق ہو جائے اور کوئی اشکال لازم نہ آئے۔

مصنف نے تصور فقط کے بجائے مطلق تصور کی تعریف کیوں کی؟ —

اگرچہ مقام کا تقاضا یہ تھا کہ یہ تصور فقط کی تعریف ہو مگر اس کے باوجود مطلق تصور کی تعریف اس لیے کی تاکہ اس نکتے کی طرف اشارہ ہو جائے کہ لفظ ”تصور“ کا اطلاق جہاں تصور سازج پر ہوتا ہے جو تصدیق کا مقابل اور مناطقہ کے نزدیک مشہور

”قسیم الشیء قسما منہ“ کا بطلان:

اگر تصدیق سے مراد ”حکم“ ہو تو پھر قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ ”حکم“ حقیقت میں تصور کی قسیم ہے حالاں کہ تقسیم مشہور میں اس کو اس علم کی قسم قرار دیا گیا ہے جو ”نفس تصور“ ہے۔ تو قسیم شی، قسم شی ہوگئی — جو کہ باطل ہے۔ تقسیم مصنف پر کوئی اعتراض نہیں: مذکورہ دونوں خرابیاں تقسیم مشہور کہ وجہ سے لازم آرہی ہیں۔ لیکن اگر ”تقسیم مصنف“ کے اعتبار سے علم کی تقسیم تصور سازج اور تصدیق کی طرف کریں تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

کیوں کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہوئے کہیں گے کہ ”تصدیق“ سے مراد ”تصور مع الحکم“ ہے اور یہاں معترض کا یہ کہنا کہ ”یہ تو تصور کی قسم ہے“ — تو توضیح طلب امر یہ ہے کہ ”تصور مع الحکم“ کس تصور کی قسم ہے، تصور سازج کی یا۔ مطلق تصور کی؟ — اگر تصور سازج کی قسم ہے جو کہ تصدیق کا مقابل ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں کیوں کہ خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر مطلق تصور کی قسم ہے تو یہ ہمیں تو تسلیم ہے۔ لیکن ”قسیم التصدیق“ ”مطلق تصور“ نہیں بلکہ تصور سازج ہے۔ لہذا اب ”قسم الشیء قسما منہ“ لازم نہیں آئے گا۔ تقسیم مشہور پر وارد شدہ دوسرا اعتراض: یہاں بھی دو خرابی لازم آئی گی۔ (۱) — اِنْقَسَامُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَ إِلَى غَيْرِهِ (۲) — تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار کرنا۔

انقسام الشیء إلى نفسه و إلى غيره: تصور سے مراد یا تو ”حضور ذہنی مطلقاً“ ہے یا۔ ”مَقْعِدٌ بَعْدَ الْحُكْمِ“ اگر ”حضور ذہنی مطلقاً“ مراد ہے تو ”انقسام الشیء إلى نفسه و إلى غيره“ لازم آئے گا۔ کیوں کہ ”حضور ذہنی مطلقاً“ عین علم ہے۔

تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار کرنا: اگر تصور سے مراد ”مقید بعدم الحکم“ ہو تو تصدیق میں تصور کا اعتبار متمنع ہوگا۔ کیوں کہ تصور میں عدم حکم معتبر ہے تو اگر تصدیق میں تصور معتبر ہو تو تصدیق میں عدم حکم کا اعتبار ہوگا۔ اور چوں کہ تصدیق میں حکم معتبر ہوتا ہے اس لیے اب تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار کرنا لازم آئے گا۔ جو کہ محال ہے۔

مناطقہ کا جواب: اس اعتراض پر منطقہ نے یوں جواب دیا کہ تصور دو معنوں میں مشترک ہے۔ (۱) — ایک وہ جس میں عدم حکم کا اعتبار کیا جائے، جس کو ”تصور سازج“ کہتے ہیں — تصور کا دوسرا معنی ”حضور ذہنی مطلقاً“ خواہ اس میں حکم یا عدم حکم کا اعتبار ہو یا نہ ہو اور تصدیق میں تصور کا معنی اول (تصور سازج) مراد نہیں بلکہ معنی ثانی (حضور ذہنی مطلقاً) مراد ہے۔

خلاصہ گفتگو: حضور ذہنی مطلقاً تو نفس علم ہے۔ جب کہ تصور میں تین اعتبارات ہیں:۔

فعل “انفعال“ نہیں ہو سکتا۔ (جب کہ متقدمین کے نزدیک حکم ”ادراک“ کا نام ہے۔)

متقدمین منطقہ: متقدمین منطقہ کے مذہب کے مطابق ”حکم“ ”ادراک“ کا نام ہے۔ لہذا ان کے نزدیک تصدیق چار تصورات کے مجموعے سے مرکب ہوگی۔

(۱) — محکوم علیہ کا تصور (۲) — محکوم بہ کا تصور (۳) — نسبت حکمیہ کا تصور (۴) — حکم کا تصور متاخرین منطقہ: متاخرین منطقہ کے مذہب کے مطابق اگر کہیں کہ حکم ”ادراک“ کا نام نہیں تو اس وقت ”تصدیق“ تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعے کا نام ہوگی — یہ رائے تو ”امام رازی“ کی ہے مگر حکم کی رائے یہ ہے کہ ”تصدیق“ فقط ”حکم“ کا نام ہے اور بقیہ تصورات ثلاثہ تصدیق کے لیے شرط ہیں۔ امام رازی اور حکم کے اقوال کے درمیان فرق: تین طرح سے:۔

[۱] — حکم کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام رازی کے نزدیک مرکب ہے۔

[۲] — تصورات ثلاثہ (محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت کا تصور) تصدیق کے لیے شرط ہیں اور تصدیق خارج ہیں حکم کے نزدیک۔ جب کہ امام رازی کے نزدیک تصورات ثلاثہ شطر (جزء) ہیں اور تصدیق کی حقیقت میں داخل ہیں۔

[۳] — حکم کے نزدیک ”حکم“ عین تصدیق ہے — امام رازی کے نزدیک ”حکم“ تصدیق کا جزء داخل ہے۔

تقسیم مشہور سے مصنف نے عدول کیوں کیا؟:۔ علم کی تقسیم کا مشہور طریقہ منطقہ کے نزدیک یہ ہے:

”الْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ و اِمَّا تَصْدِيقٌ“ (علم یا تو تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا) مگر مصنف نے اس سے عدول کرتے ہوئے یوں تقسیم کی: ”الْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ فَقَطْ“ (التَّصَوُّرُ السَّادِجُ) اَوْ تَصَوُّرٌ مَعَهُ حُكْمٌ (التصدیق)۔ اس عدول کی وجہ: — تقسیم مشہور ہر دو طرح سے اعتراض پڑ رہا تھا اس لیے الگ انداز تقسیم اختیار کیا۔

تقسیم مشہور پر وارد شدہ پہلا اعتراض: یہ ہے کہ درج ذیل دو خرابیوں میں سے کوئی ایک خرابی لازم آئے گی اس لیے یہ تقسیم فاسد ہے۔ (۱) — قِسْمُ الشَّيْءِ قَسْمًا لَهُ (۲) — قَسْمُ الشَّيْءِ قَسْمًا مِنْهُ۔

”قسم الشیء قسما منہ“ کا بطلان: اس لیے کہ تصدیق سے مراد اگر ”تصور مع الحکم“ ہے تو پھر قسم شی کا قسم شی ہونا لازم آئے گا — کیوں کہ تصور مع الحکم ”مطلق تصور“ کی قسم ہے۔ حالاں کہ تقسیم مشہور میں اس کو تصور کی قسم بنا دیا گیا ہے۔ تو قسم شی، قسم شی ہوگئی جو کہ باطل ہے۔

میں غور و فکر کے محتاج نہ ہوتے اور محتاج نہ ہونا باطل ہے۔ کیوں کہ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ بعض اشیاء کے حصول میں ہمیں نظر و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ولا نظریا: تصورات و تصدیقات میں سے ہر فرد نظری نہیں ورنہ دور۔ یا۔ تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

[دور و تسلسل کی تعریف: اقسام، اور ان کے بطلان پر دلیلین]

دور: ایک ہی شے ایک ہی جہت سے موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں:-

دور مَصْرَح: اگر ایک واسطہ کے ساتھ شے موقوف اور موقوف علیہ ہو تو اس کو دور مصرح کہتے ہیں۔ جیسے: ”ا“ موقوف ہے ”ب“ پر اور ”ب“ موقوف ہے ”ا“ پر۔

دور مَضْمَر: اگر دو شے میں سے ہر ایک، ایک۔ یا۔ چند واسطوں سے موقوف اور موقوف علیہ ہوں تو دور مضممر ہے۔ جیسے: ”ا“ موقوف ہے ”ب“ پر اور ”ب“ موقوف ہے ”ج“ پر اور ”ج“ موقوف ہے ”ا“ پر۔

تسلسل: امور غیر متناہیہ کی طرف سلسلہ کے چلتے رہنے کا نام تسلسل ہے۔

دور و تسلسل کا بطلان: تمام تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آئے گا اور لازم باطل ہے، لہذا ملزوم یعنی تمام تصورات کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

اما الملازمہ:- بالفرض تمام تصورات و تصدیقات کو نظری مان لیں پھر تصور و تصدیق میں سے کسی کو حاصل کرنا چاہیں گے تو اس کا حصول دوسرے علم پر موقوف ہوگا، چوں کہ دوسرا علم بھی نظری ہے اس لیے اس کا حصول کسی تیسرے علم پر موقوف ہوگا۔ اور تیسرا بھی چوں کہ نظری ہے اس لیے اس کا حصول کسی چوتھے علم پر موقوف ہوگا۔ تو اگر یہ سلسلہ اکتساب غیر متناہی کی طرف چلتا رہے تو تسلسل ہے۔ اور اگر یہ شروع کی طرف لوٹ کر آجائے تو یہ ”دور“ ہے۔

بہ طریق دور و تصور و تصدیق کی تحصیل محال کیوں؟:- اس لیے ہے کہ دور کے ذریعے سے تحصیل کی صورت میں ”حَاصِلُ الشَّيْءِ قَبْلَ حُصُولِهِ“ لازم آرہا ہے اور شے کا حصول اس کے حاصل ہونے سے پہلے محال ہے لہذا دور کے طریقے سے تحصیل بھی محال ہے۔ اس لیے کہ جب ”ا“ کا حصول موقوف ہو ”ب“ کے حصول پر اور ”ب“ کا حصول موقوف ہو ”ا“ کے حصول پر۔ (دور مصرح یا دور مضممر کے ذریعے) تو ”ب“ کا حصول ”ا“ کے حصول پر سابق و مقدم ہوگا۔ اور ”ا“ کا حصول ”ب“ کے حصول پر سابق و مقدم ہوگا۔

(۱)۔ تصور میں بشرطِ شے یعنی حکم کا اعتبار کیا جائے تو یہ ”تصدیق“ ہے۔

(۲)۔ تصور میں بشرطِ لا شے یعنی عدم حکم کا اعتبار کیا جائے تو یہ ”تصور سازج“ ہے۔

(۳)۔ تصور میں لا بشرطِ شے یعنی حکم اور عدم حکم میں سے کسی کی شرط کا اعتبار نہ ہو تو یہ ”تصور مطلق“ ہے۔

نوٹ: تصدیق کا مقابل تصور بشرطِ لاشی ہے یعنی تصور سازج۔ اور تصدیق میں لا بشرطِ شے یعنی تصور مطلق معتبر ہوتا ہے تصور سازج نہیں۔ لہذا اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

قال: ماتن فرماتے ہیں کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک سے تمام کی تمام بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی چیز سے جاہل نہ رہتے اور نہ نظری ہے ورنہ دور۔ یا۔ تسلسل لازم آئے گا۔ (ولیس الكل من كل منهما بدیهیہ والا لما جهلنا شیئا والا نظریا والا لدار او تسلسل)

اقول: شارح فرماتے ہیں: علم یا تو بدیہی ہوگا۔ یا۔ نظری ہوگا۔

بدیہی: بدیہی وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو۔ جیسے: گرمی اور ٹھنڈک کا تصور۔ (تصور بدیہی کی مثال) اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ ”نفی اور اثبات نہ تو دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ مرتفع ہو سکتے ہیں“ (تصدیق بدیہی کی مثال)

نظری: وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو۔ جیسے: عقل اور نفس کا تصور کرنا۔ اور ”العالم حادث“ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں اس لیے کہ تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوتے تو اشیاء میں سے کوئی شے ہمارے لیے مجہول نہ ہوتی۔ جب کہ باطل ہے۔

فیہ نظر: ماتن کا یہ کہنا کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز سے جاہل نہ رہتے... محل نظر ہے۔ کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز حقیقت میں بدیہی ہو لیکن ہم سے مجہول ہو۔ کیوں کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر و کسب پر موقوف نہیں مگر یہ ممکن ہے کہ وہ کسی دوسری شے پر موقوف ہو۔ مثلاً کوئی شے بدیہی ہونے کے باوجود عقل و نفس کی توجہ یا حدسیات۔ یا۔ تجربیات وغیرہ پر موقوف ہو۔ تو جب تک شے موقوف کا حصول نہ ہو بدیہی حاصل نہ ہوگی۔ کیوں کہ بداهت حصول کو مستلزم نہیں۔

فالصواب أن یقال: تو بہتر یہ ہے کہ یوں دلیل دی جائے کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی تصور اور تصدیق کے حصول

والنظریمکن۔۔۔: نظری کو بدیہی سے بطریق نظر و فکر کے

حاصل کیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ جو شخص ایک امر کا لزوم دوسرے امر کے لیے جان لے پھر لزوم کا وجود بھی جان لے تو اسے ان سابق دو علموں یعنی علم بالملازمۃ اور علم بوجود الملزوم سے ضروری طور پر لازم کا علم حاصل ہو جائے گا پس اگر نظری کی تحصیل فکر کے ذریعہ ممکن نہ ہوتی تو سابق دو علموں سے تیسرا علم حاصل نہ ہوتا؛ کیوں کہ علم ثالث کا حصول فکر کے ذریعہ ہوا ہے۔

فکر کی تعریف: ”هُوَ تَرْتِيبُ اُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِلتَّأْدِیِّ اِلَى

الْمَجْهُوْلِ“: امور معلومہ کو اس طور پر ترتیب دینا کہ امر مجہول حاصل ہو جائے۔ جیسے: ”انسان“ کی معرفت حاصل کرنا۔ اور پہلے سے صرف ”حیوان“ اور ”ناطق“ کا علم ہے۔ اب اگر اس طرح ترتیب دیں کہ پہلے جنس (حیوان) کو رکھیں پھر فصل (ناطق) کو اور یوں کہیں: ”الحيوان الناطق“ تو اس ترتیب سے ”انسان“ کی معرفت حاصل ہو جائے گی جو پہلے سے حاصل نہ تھی۔

اسی طرح یہ معلوم کرنا ہو کہ ”عالم“ حادث ہے۔ یا۔ قدیم؟۔ اور پہلے سے اتنی بات معلوم ہے کہ ”عالم متغیر“ ہے اور ”ہر متغیر حادث“ ہے۔ تو ان امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دیں کہ مطلوب کے دونوں طرفوں کے درمیان حد اوسط ”المتغیر“ کو رکھیں اور یوں کہیں: ”العالم مُتَغَيِّرٌ۔ و۔ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حادث“ تو اس ترتیب کے بعد ”العالم حادث“ کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔

[فکر میں ذکر کردہ الفاظ کی تشریح (فوائد قیود)]

الترتیب: ہر شے کو اس کے مرتبہ اور مقام میں رکھنا۔ (یہ ترتیب

کا لغوی معنی ہے)

ترتیب کا اصطلاحی معنی: چند چیزوں کو اس

طرح رکھنا کہ بعض بعض سے مقدم اور بعض سے موخر ہوں اور ان تمام پر ایک نام کا اطلاق کیا جاسکے۔

الأُمُور: تعریف میں امور سے مراد ”ما فوق الواحد“ ہے۔

یوں ہی جب علم منطق کی تعریفات میں ”جمع“ کا کوئی لفظ مذکور ہو تو اس سے مراد ”ما فوق الواحد“ ہوتا ہے۔ اور چوں کہ ترتیب ایک امر میں نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لیے کم سے کم دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے اس لیے ”امور“ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

المعلومة: معلومہ سے وہ تمام امور مراد ہیں جن کی صورتیں

عقل میں حادث ہوتی ہیں، خواہ ان کا تعلق تصورات سے ہو۔ یا۔ تصدیقات سے۔ کیوں کہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے یوں ہی تصدیقات میں بھی

اور قاعدہ ہے: ”السَّابِقُ عَلَى السَّابِقِ الشَّيْءُ سَابِقٌ

عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ“ یعنی شے (۱) سے سابق (ب) پر جو چیز (”ا“) سابق ہو وہ (”ا“) اس شے (”ا“) سے مقدم ہوتی ہے تو ”ا“ سے مقدم ہوتی ہے، تو ”ا“ اپنے آپ سے سابق و مقدم ہو گیا۔ یہی ”حَاصِلُ الشَّيْءِ قَبْلَ حَصُولِهِ“ ہے جو ”تقدم الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ“ کو مستلزم ہے اور باطل و محال ہے۔

بطریق تسلسل تصور و تصدیق کی تحصیل محال کیوں؟: اس لیے کہ اگر

تسلسل کے ذریعے اکتساب ہو تو علم مطلوب کا حصول اس وقت امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہوگا۔ اور امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے اور قاعدہ ہے کہ جوشی محال پر موقوف ہو وہ خود محال ہے۔ لہذا تسلسل بھی محال ہے۔

بطلان تسلسل کی دلیل پر اعتراض: شارح کے قول ”تسلسل اس وجہ سے

باطل ہے کہ اس صورت میں امور غیر متناہیہ کا استحضار لازم آئے گا۔“ اس میں تسلسل کے امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہونے سے کیا مراد ہے؟۔

[الف]۔ ایک وقت اور ایک ہی زمانہ میں امور غیر متناہیہ کا استحضار۔

تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اگر تصور و تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل ہو تو علم مطلوب کے حصول کا امور غیر متناہیہ کے دفعتاً واحد حصول پر موقوف ہونا لازم آئے گا کیوں کہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لیے اسباب و ذرائع ہوتے ہیں اور اسباب بیک وقت موجود نہیں ہوتے بلکہ پہلا سبب اپنے بعد والے کے لیے علت بنتا ہے۔

[ب]۔ غیر متناہی زمانوں میں امور غیر متناہیہ کا استحضار۔ تو ہمیں یہ

تسلیم ہے۔ لیکن یہ تسلیم نہیں کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے۔ کیوں کہ یہ محال تو اسی وقت ہوگا جب کہ نفس حادث ہو۔ مگر جب نفس قدیم ہو تو وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود ہوگا اور اس لیے یہ بھی ممکن ہوگا کہ وہ غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی علوم حاصل کر لے۔

جواب: ہماری مراد شق ثانی ہے۔ اور تمہاری شق ثانی کے

بطلان کی دلیل مبنی ہے نفس کے قدیم ہونے پر، جب کہ فن حکمت میں دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ نفس قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ لہذا نفس حادث غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی زمانوں میں امور کا استحضار نہیں کر سکتا۔

قال: بل البعض من عن الخطأ في الفكر:

اقول: دلیل حصر: یا تو تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے۔

یا۔ تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے، یا بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے اور بعض نظری ہوں گے۔ پہلی دونوں قسمیں باطل ہیں تو متعین ہو گیا کہ تیسری قسم درست ہے۔ یعنی بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں۔

علت مادی: ”امور معلومہ“ سے علت مادی کی طرف اشارہ ہے۔
جیسے: تخت کے لیے لکڑی کے ٹکڑے۔

علت غائی: ”للتأدی إلى المجهول“ سے علت غائی کی طرف اشارہ ہے۔ کیوں کہ اس ترتیب سے فقط یہی مقصود ہے کہ مطلوب مجہول تک ذہن کی رسائی ہو۔ جیسے: بادشاہ کا تخت پر بیٹھنا۔

ہر فکر درست نہیں ہوا کرتی / منطق کی غرض وغایت: اور یہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوا کرتی ورنہ عقل مندوں کے آراء میں اختلاف و تناقض نہیں ہوتا۔ حالاں کہ بعض عقلا اپنے اپنے افکار کے مقتضی میں بعض دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ بعض کی فکر اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ عالم حادث ہے جب کہ بعض دوسرے عقلا کی فکر اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ ”عالم قدیم ہے“۔

بلکہ خود انسان دو وقتوں میں اپنی مخالفت کت بیٹھتا ہے کبھی ”حدوث عالم“ کی طرف فکر دوڑاتا ہے کبھی ”قدیم عالم“ کی تصدیق کرنے لگتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں فکر درست نہیں ہو سکتی ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ تو معلوم ہوا کہ ہر فکر درست نہیں ہوا کرتی۔ پس ضرورت پڑی ایک ایسے قانون کی جس کے ذریعہ فکری غلطی سے بچا جاسکے اور معلومات تصوریہ و تصدیقیہ سے مجہولات تصوریہ و تصدیقیہ کے حصول کا طریقہ معلوم ہو جائے۔ اور اس قانون کی روشنی میں اس بات کی شناخت ہو سکے کہ کون سی فکر صحیح ہے اور کون سی غلط؟۔ یہی قانون ”منطق“ ہے۔

[منطق کا نام منطق کیوں؟ / منطق کی تعریف]

منطق کی وجہ تسمیہ: منطق کا نام منطق اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس کے سبب نطق یعنی قوت گویائی کا ظہور ہوتا ہے۔

منطق کی تعریف: ”الْأَلَّةُ قَانُونِيَّةٌ تَعَصِّمُ مُرَاعَاتَهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ“
یعنی منطق کا وہ آلہ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچاتی ہے۔

[منطق کی تعریف میں ذکر کردہ الفاظ کی تشریح (فوائد قیود)]

”الَّة“: فاعل اور منفعل کے درمیان وہ واسطہ ہے جو فاعل کے ثکو منفعل تک پہنچائے۔ جیسے: آہ بڑھتی کے لیے۔ کہ یہ بڑھتی اور لکڑی کے درمیان بڑھتی کے عمل کا اثر لکڑی تک پہنچانے میں واسطہ بنتا ہے (لَا إِلَهَ هِيَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْمَنْفَعِلِ فِي وُضُوعِ أَثَرِهِ إِلَيْهِ)

جاری ہوتی ہے۔ یوں ہی جس طرح فکری قینیات، میں جاری ہوتی ہے اسی طرح ظنیات و جہلیات میں بھی جاری ہوتی ہے۔

تصدیق ظنی: جس قضیہ میں یقین کے بجائے گمان غالب ہو۔
جیسے: هَذَا الْحَائِطُ يَنْتَشِرُ مِنْهُ الثَّرَابُ - وَكُلُّ حَائِطٍ يَنْتَشِرُ مِنْهُ الثَّرَابُ فَهُوَ يَنْتَشِرُ مِنْهُ الثَّرَابُ۔

تصدیق جہلی: جو قضیہ جہل پر مشتمل ہو۔ جیسے: الْعَالَمُ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمُوَثِّرِ - وَكُلُّ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمُوَثِّرِ قَدِيمٌ - فَالْعَالَمُ قَدِيمٌ۔

اعتراض: تعریفات میں الفاظ مشترکہ کا استعمال ممنوع ہے: لفظ علم مشترک ہے اور مشترک الفاظ کو تعریفات میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ چون کہ جہاں علم کا اطلاق ”حصول عقلی“ پر ہوتا ہے یوں ہی ”اعتقاد جازم“ پر بھی ہوتا ہے جو کہ واقع کے مطابق ہو۔ (یہ دوسرا معنی پہلے معنی سے انحصار ہے) اس لیے تعریف مذکور میں ”علم“ کا استعمال نہیں کرنا چاہیے تھا کیوں کہ تعریفات کے شرائط میں سے ہے کہ۔ تعریف میں الفاظ مشترکہ کا استعمال سے اجتناب کیا جائے۔

جواب: تعریفات میں الفاظ مشترکہ کا استعمال بہر حال ممنوع نہیں بلکہ اس وقت جائز بھی ہے جب کوئی ایسا قرینہ اور علامت موجود ہو جو مشترک کے کسی خاص معنی کی تعیین کر دے۔ اور یہاں پر قرینہ یہ ہے کہ ماتن نے اپنی کتاب میں ہر جگہ ”علم“ سے معنی اول یعنی ”حصول عقلی“ ہی مراد لیا ہے۔

للتأدی إلى المجهول: کی قید تعریف میں ماتن نے اس لیے لگایا کہ اگر ”مجہول“ کے بجائے معلوم کا اعتبار کیا جائے تو تحصیل حاصل لازم آئے گا۔ کیوں کہ معلوم چیز کو دریافت کرنا، اور حاصل شدی چیز کو حاصل کرنا محال ہے۔ یہ ”مجہول“ عام ہے خواہ مجہول تصوری ہو۔ یا۔ مجہول تصدیقی۔ اگر مجہول تصوری ہو تو اس کی تحصیل معلوم تصوری سے۔ اور مجہول تصدیقی ہو تو اس کی تحصیل معلوم تصدیقی سے ہوگی۔

ماتن کی تعریف علل اربعہ پر مشتمل ہے: ماتن نے جو تعریف ”فکر“ کی بیان کی ہے اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ یہ تعریف چار علتوں پر مشتمل ہے۔

علت صوری: لفظ ترتیب سے علت صوری کی جانب بالمطابقت اشارہ ہے۔ کیوں کہ وہ ہیئت اجتماعیہ فکر کی صورت ہے، جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسا کہ وہ ہیئت اجتماعیہ جو تخت کے اجزا کو ان کے مجتمع اور مرتب ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔

علت فاعلی: لفظ ”ترتیب“ سے علت فاعلی کی طرف بالاتزام اشارہ ہے۔ کیوں کہ ہر ترتیب کے لیے کسی نہ کسی مرتب کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہاں وہ قوت، عاقلہ ہے جیسے: بڑھتی کے لیے تخت ہوا کرتا ہے۔

منطق کی تعریف — میں ذکر کردہ قیودات احترازیہ:

الہ: ”جنس“ کے درجہ میں شامل ہے جو ہر قسم کے آلہ کو متضمن ہے۔ القانونیۃ۔ ”فصل اول“ کے درجہ میں ہے۔ جو پیشہ وروں کے جزئی آلات کو نکال دیتا ہے۔ اور ماتن کا قول: ”تَعَصُّمُ مَرَاعَاتِهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ“ فصل ثانی کے درجے میں ہے۔ جو ان قانونی علوم کو نکال دیتا ہے جن کی رعایت ذہن کو فکری گمراہی سے نہیں بچاتی بلکہ صرف گفتگو اور بات چیت میں غلطی سے بچاتی ہے۔ جیسے: علوم عربیہ، صرف و نحو وغیرہ۔

منطق کی تعریف ”تعریف رسمی“ ہے حدی نہیں: درج بالا منطق کی تعریف ”رسمی“ ہے کیوں کہ اس کا آلہ ہونا عوارض میں ایک عارض ہے، اس لیے کہ شی کا امر ذاتی تو اس کے لیے ”فی نفسہ“ ہوتا اور منطق کا آلہ ہونا ”فی نفسہ“ نہیں ہے۔ بلکہ دیگر علوم حکمیہ کے لحاظ سے ہے۔ اور اس لیے بھی کہ یہ ”تعریف بالغایۃ“ ہے کیوں کہ منطق کی رعایت خطائی الفکر سے بچانے اور شی کی غایت شی سے خارج ہوتی ہے اور امر خارج سے جو تعریف ہو وہ ”رسمی“ ہوتی ہے۔

فائدہ جلیلہ: منطق کی تعریف کو تعریف بالرسم کہتے ہیں ایک عظیم فائدہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہوا کرتے ہیں پہلے مسائل حاصل ہوتے ہیں، پھر ان کے مقابلے میں علم کا نام تجویز کر لیا جاتا ہے۔ مسائل کے بغیر علم کی کوئی حقیقت و حیثیت نہیں۔ لہذا علم کی معرفت اور تعریف حدی اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس علم کے تمام مسائل کا علم نہ ہو۔ چوں کہ تمام مسائل کا معلوم کر لینا شروع فی العلم کے مقدمے میں ممکن نہیں اسی وجہ سے مقدمہ میں تعریف رسمی ہوتی ہے، حدی نہیں — اسی بات پر تنبیہ کرنے کے لیے ماتن نے ”وَرَسْمُوْهُ“ کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اور ”وَحَدُّوْهُ“ وغیرہ کا لفظ نہیں لایا۔

اعتراض: علم بالمسائل تو تصدیق بالمسائل ہی ہے اور علم کو اس کی حد کے ساتھ جاننا علم کا تصور ہے اور تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا جاتا۔

جواب: واقعی علم بالمسائل تصدیق بالمسائل ہی ہے یہاں تک کہ جب تمام مسائل کی تصدیق ہو جائے تو مطلوب بھی حاصل ہو جائے گا۔ مگر تصور کو تصدیق سے حاصل کیے جانے کی بات درست نہیں۔ بلکہ یہاں تعریف حدی کا تصور تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے اور جب ایسا ہے تو تصور کو تصور سے حاصل کیا جا رہا ہے نہ کہ تصدیق سے۔

قال: ولیس کله بدیہیا... مستفاد منہ۔

(کل علم منطق بدیہی نہیں ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی ہوتی اور نہ ہی کل نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

آلہ کی تعریف میں ”فی وصول اثرہ الیہ“ کی قید سے علت متوسطہ کو خارج کیا گیا ہے کیوں کہ یہ بھی فاعل اور منفعل کے درمیان ایک واسطہ ہوتی ہے۔ جیسے: ”ا“ علت ہے ”ب“ کی۔ اور ”ب“ علت ہے ”ج“ کی تو ”ا“، ”ج“ کی بھی علت ہوگا۔ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ”شی کی علت کی علت اس شی کی علت ہو کر قتی ہے۔“ لہذا اس قاعدہ کے پیش نظر ”ا“، ”ج“ کی علت ہو اور ”ج“ معلول ہو ”ب“ کے واسطے سے اس لیے ”ب“ علت متوسطہ ہوا۔ یہ فاعل و منفعل کے درمیان علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچنے میں واسطہ نہیں ہے اس لیے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا چہ جائے کہ اس میں کوئی دوسری شی واسطہ ہو۔ کیوں کہ معلول تو فقط علت متوسطہ ہی کا اثر پہنچتا ہے۔ اس لیے کہ وہ معلول علت متوسطہ سے صادر ہوا ہے اور علت متوسطہ کا صدور علت بعیدہ سے ہوا ہے۔

القانون: قانون اس حکم کلی کا نام ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو۔ تاکہ اس سے جزئیات کے احکام معلوم کیے جاسکیں۔ جیسے: نحو یوں کا قول: ”الفاعل مرفوع“ یہ ایک امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات منطبق ہوتا ہے اور اس سے جزئیات کے احکام معلوم ہوتے ہیں یہاں تک کہ ”ضرب زید“ میں ”زید کا مرفوع ہونا“ اسی سے معلوم ہوتا ہے کیوں کہ یہ ”فاعل“ ہے۔

منطق کو ”آلہ“ اور ”قانون“ کیوں کہا جاتا ہے؟

الہ: منطق ”الہ“ اس لیے ہے کہ وہ اکتساب کی حالت میں قوت عاقلہ اور مطالب کسبہ کے درمیان واسطہ ہے۔

قانون: منطق ”قانون“ اس لیے ہے کہ اس کے تمام مسائل ”قوانین کلی“ ہیں اور اپنے جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں جیسے: منطق کا ایک قاعدہ ہے۔ ”سالبہ ضروریہ“ کا عکس ”سالبہ دائمہ“ ہوتا ہے تو اس کی روشنی میں ہم یہ بتادیں گے کہ ”لاشی من الانسان بحجر بالضرورۃ“ کا عکس ”لاشی من الحجر بانسان دائمہ“ ہے۔

تَعَصُّمُ مَرَاعَاتِهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا: اس قید سے یہ بتانا مقصود ہے کہ نفس منطق کسی کو فکری غلطی سے نہیں بچاتی ورنہ تو کسی منطقی کو کبھی کوئی غلطی پیش ہی نہیں آتی۔ بلکہ یہ اس شخص کو فکری غلطی سے بچاتی ہے جو اس کے قوانین کی رعایت کرتے ہوئے غور و فکر کرتا ہے۔



وہ کسی اور طریقہ سے ہو جائے تو ایسی صورت میں تعلیم منطق کی ضرورت نہ ہوئی۔ لیکن علوم نظریہ کو حاصل کرنے کے لیے ہر صورت میں منطق کی ضرورت ہوگی۔ معلوم ہوا معارضہ کے طور پر جو مذکور ہوا وہ اصل و معارضہ بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کیوں کہ معارضہ تمام ممانعت کے طریقے پر مقابلہ کرنے میں یہ چیز مفقود ہے۔

ختم شد

☆...☆☆☆...☆

از: فیضان سرور رضوی، اورنگ آبادی

☆...☆☆☆...☆

☆☆☆ یادداشت ☆☆☆

اقول: البتہ بعض علم منطق بدیہی ہے اور بعض نظری جس کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے

معارضہ: بہ قول شارح ماتن کے مذکورہ قال سے ایک معارضہ کے جواب کی طرف اشارہ جو یہاں وارد کیا جاتا ہے۔ جس کی توجیہ کچھ یوں ہے: منطق بدیہی ہے لہذا اس کے سیکھنے کی ضرورت نہیں۔

اگر منطق بدیہی نہ ہو تو کسی نظری ہوگی۔ جس کے حاصل کرنے میں دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی، چوں کہ یہ بھی نظری ہے اس لیے تیسرے قانون کی حاجت ہوگی۔ چنانچہ یا تو سلسلہ اکتساب یوں ہی چلتا رہے گا تو یہ تسلسل ہے۔ یا۔ لوٹ کر پھر اول کی طرف چلا آئے گا تو یہ دور ہے۔

[۱]۔ **جواب معارضہ:** منطق اپنے تمام اجزا کے ساتھ بدیہی نہیں ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیاز ہوتی اور نہ اپنے تمام اجزا کے ساتھ نظری ہے ورنہ دور۔ یا۔ تسلسل لازم آئے گا جیسا کہ معترض نے کہا۔ بلکہ بعض اجزا بدیہی ہیں جیسے بشکل اول اور بعض نظری جیسے: بقیہ اشکال۔ اور چوں کہ بعض نظری کو بعض بدیہی سے حاصل کیا جائے گا اس لیے اب نہ تو دور لازم آئے گا اور نہ تسلسل۔

اعتراض: (لا ینقال)۔ کل منطق بدیہی ہونے کی صورت میں دور اور تسلسل لازم آنے کی بات ہمیں تسلیم نہیں۔ کیوں کہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ اکتساب کا سلسلہ کسی بدیہی قانون تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور بدیہی قانون تک منتہی نہ ہونا ممنوع ہے۔

جواب: (لا نقول)۔ منطق اکتساب کے تمام قوانین کے مجموعے کا نام ہے۔ جب ہم نے کل منطق کو نظری فرض کر لیا تو پھر اکتساب کا ہر قانون نظری ہوگا۔ کوئی بدیہی نہیں ہو سکتا۔ اور مفروض یہ ہے کہ بغیر منطق کے اکتساب تام نہیں ہوتا۔ لہذا ایک قانون کا اکتساب دوسرے قانون پر موقوف ہوگا اور چوں کہ وہ بھی کسی ہے اس لیے بہر حال دور۔ یا۔ تسلسل لازم آئے گا۔

[۲]۔ **معارضے کا ایک دوسرا جواب:** یہاں دو چیزیں ہیں: (۱)۔ إحتیاج إلی نَفْسِ مَنْطِقٍ۔ (نفس منطق کی ضرورت) (۲)۔ إحتیاج إلی تَعَلُّمِ مَنْطِقٍ۔ (منطق کے سیکھنے کی ضرورت)۔ منطق کی ضرورت پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس کا تعلق ”نفس منطق کی ضرورت“ کے ثبوت سے ہے نہ کہ ”منطق کے سیکھنے کی ضرورت“ کے ثبوت پر لہذا یہ معارضہ تام نہیں ہے اگر تمام مان بھی لیں تو اس میں مذکور دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم کو منطق سیکھنے کی ضرورت نہیں۔ جو نفس منطق کی ضرورت کے منافی نہیں۔ کیوں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ منطق کے متعلق کے تمام مسائل بدیہی۔ یا۔

